

Joanna Hańderek

## WOBEC TRADYCJI I JEJ DYSKURSÓW: WIELOZNACZNOŚĆ PROBLEMU

**SŁOWA KLUCZE:** tradycja, dziedzictwo, konstrukt, transmisja, kultura, tożsamość

**KEY WORDS:** tradition, heritage, construct, transmission, culture, identity

Abstract

### CONSIDERING TRADITION AND ITS DISCOURSES: THE POLYSEMY OF THE PROBLEM

The article will analyse the meaning and understanding of tradition. What I will attempt to accomplish, by reference to Rorty, Foucault, Appadurai, Geertz and postcolonial theorists, is to show that tradition is a unique type of construct. It is a construct dependent on history, conditions of temporality, understanding and needs of human being; social attitude and maturity. Such a view of tradition is understood as a composition of different ideas, which not only shape the participants of social life but which are shaped by them as well.

This text will stress the importance of postmodern and poststructural meaning of tradition, as these schools of philosophical thought gave rise to deconstruction and the critical approach towards phenomena and categories, previously considered invariable. These two movements free the understanding of tradition from previous constraints, showing that it is just another narration of cultural understanding of reality. A proposition is thus made to consider studying tradition through understanding how it is formed and how it affects the present.

I will try to show how a changing tradition allows the human being to adapt him/herself to his/her everydayness, not only providing a possibility of cultural foundation but also allowing a dialogue with different types of cultural life.

„Do tradycji naszej wspólnoty należy, aby obcą ludzką istotę odartą z wszelkiej godności podjąć i ponownie przyodziać w godność. Ten judeochrześcijański pierwiastek w naszej tradycji z wdzięcznością przywołują, tacy jak ja nachalni ateści”<sup>1</sup>. Kon-

---

<sup>1</sup> R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm* [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 300.

kludując tymi słowami swoje wywody, Richard Rorty zamyka rozprawę dotyczącą postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu, w gruncie rzeczy otwierając całkiem nową już dyskusję odnoszącą się do samego pojęcia i znaczenia „tradycja”. Może dziwić, że w tekście Rorty’ego w ogóle pojawia się to pojęcie. Postmodernistyczny mieszczański liberalizm jest kategorią opierającą się na krytycznym stosunku do przeszłości, paradygmatów kulturowych oraz społecznego uwarunkowania, a tym samym traktującą krytycznie zarówno tradycję, jak i dziedzictwo<sup>2</sup>. Przede wszystkim kategoria ta ma umożliwić konstruowanie odpowiedzi oraz postawy w świecie kulturowej różnorodności, a więc w świecie, w którym z góry człowiek skazany jest na wieloaspektowość i wielość tradycji. Czym zatem jest tradycja i dlaczego została przywołana w tekście, w którym jedną z głównych inspiracji stanowi filozofia Lyotarda?

Postmodernistyczny mieszczański liberalizm to kategoria społeczna, umacniająca postawę odpowiedzialności człowieka za wspólnotę, w której żyje i z którą jest związany. Postawa ta nie ma jednak nic wspólnego z ksenofobicznym czy zamykającym w etnocentryzmie stosunku do Innych lub Obcych. Postmodernistyczny mieszczański liberalizm uważa wspólnotę, w jakiej znajduje się człowiek, za jedyną rzeczywistość, realny punkt odniesienia i kształtowania się osobowości, zrywając tym samym z obrazem metafizycznej jedności ludzi, pojęciem człowieczeństwa jako niezmiennego pierwiastka ludzkiego. Rorty krytykuje i odrzuca metafizyczne nastawienie, widząc w nim niebezpieczeństwo jednoznacznego zdefiniowania bytu ludzkiego, gdzie kategorie epistemologiczne szybko mogą się przerodzić w kategorie aksjologiczne, deprecjonujące wszystkich niemieszczących się w ramach metafizycznego myślenia.

Takie stanowisko Rorty’ego z jednej strony wypływa z przywołanego przez niego stanowiska Lyotarda, a z drugiej – z niewymienionego, acz równie mocno inspirowanego rozprawę Rorty’ego – Foucaulta. Lyotard uczy nieufności do metanarracji,

[...] które opisują bądź przepowiadają działania takich bytów, jak „ja” samo w sobie, Duch Absolutny czy Proletariat. Owe metanarracje to opowieści mające usprawiedliwić lojalność względem pewnych określonych wspólnot współczesnych bądź też zerwanie z nimi”<sup>3</sup>.

To, co daje Lyotard, to nieufność względem opowieści budujących poczucie wspólnoty czy wręcz jedności z całą ludzkością, odnosząc do jej uniwersalnego ludzkiego „ja”. Takie uniwersalistyczne myślenie oznacza swoistą odpowiedzialność za wszystkich, co szybko może się skończyć w samym opisie, pięknych humanistycznych narracjach nieprzekładających się na żadne działanie i postawę realnej odpowiedzialności. Rorty zdaje się pytać wprost, czy jest możliwa odpowiedzialność za wszystkich, wskazując absurdalność tego konceptu w myśl Nietzscheańskiej zasady wskazującej, że odpowiedzialność za wszystkich staje się odpowiedzialnością za ni-

<sup>2</sup> Zdaje się zresztą, iż Rorty nie czyni różnicy pomiędzy tymi dwoma fenomenami, a zatem pisząc te słowa również nie będzie na gruncie analiz tego myśliciela przykładła wagi do rozdzielenia tych pojęć.

<sup>3</sup> Tamże, s. 295.

kogo. Jednocześnie uniwersalistyczne myślenie wiąże się z niebezpieczeństwem założenia, iż wszyscy ludzie mają spełniać te same warunki, mieścić się w tym samym modelu „człowiek”. Historia kultury europejskiej czy szerzej – zachodniej w sposób bolesny pokazuje, do czego taka postawa prowadzi: do wykluczenia ludzi niespełniających określonych warunków, deprecjacji czy wręcz utworzenia rasistowskiego podziału na „my” oraz „nie-ludzie”, „podludzie” czy „dzicy” bądź „prymitywni”. Metanarracje pozwalają też, według Rorty’ego, żonglować samą tradycją i wybierając jeden model postępowania oraz myślenia, waloryzując go jako najważniejszy, łączyć z nim wszystko to, co ludzkie i humanistyczne. W ten sposób powstają grupy wyróżnionych („prawdziwi ludzie”) czy spełniające wszystkie aspekty ludzkiego bytu, skonstruowane z całą niedoskonałą resztą ludzkości.

Argumenty Rorty’ego wybiegają daleko bardziej poza postmodernistyczne myślenie, wskazując na kolonialne znaczenie takiego uniwersalistycznego nastawienia. Jak pokazała Ania Loomba, w kulturze europejskiej ugruntowane przekonanie o dzieciach Kaina, dzieciach Chama czy prymitywach o czarnej skórze i duszy zawierało metafizyczne zasady jedności człowieczeństwa, wspólnej wszystkim ludziom przynależności do jednej zasady, często o boskim charakterze. Odmienność kulturowa i etniczna ujmowana była przez metaforę dzieci Kaina czy Chama, bazującą na biblijnym przekazie oraz metafizycznym założeniu, równocześnie wskazując poprzez przypowieści o Kainie i Chamie, że ludzie ci nie uczestniczyli w pełnym stopniu w ludzkim bycie, wykluczeni przez zmać pierwotną swoich protoplastów. Stąd czarna dusza i czarna skóra oznaczały konieczność naprawy ich dysfunkcyjnego bytu, ich niepełnego istnienia, ale też kryły w sobie niemożność wybielenia, a więc uzyskania statusu właściwego ludzkiej kondycji. Ideologia kolonialna, jak wskazuje Loomba, często podkreślała, iż ‘murzyni’ powinni być wdzięczni Europejczykom za cywilizację, wykształcenie, nawrócenie, w samym kolonializmie widząc dobroczynne działanie misji cywilizacyjnej<sup>4</sup>.

Drugim filozoficznym filarem postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu, tak jak postmodernizm służącemu nieufnemu spojrzeniu na wszelkie wielkie deklaracje i metafizyczne fundamenty, staje się Michel Foucault. Moim zdaniem, bez krytyki *episteme* dokonanej przez Foucaulta w *Archeologii wiedzy* trudno by było utrzymać stanowisko nie tylko Rorty’ego, ale każdego myśliciela niezgadającego się na uniwersalistyczny porządek. Foucault pokazuje: do kogo należy wiedza, do tego należy też władza, a samo poznanie nie jest czystym obiektywnym procesem, i budując koncepcje prawdy, dając teorie opisujące rzeczywistość, definicje, reguły i zasady *episteme*, wprowadza w myślenie człowieka porządek, ustalony obraz świata oraz hierarchię ludzkiego bytu. W ten sposób poznanie to poszukiwanie nie tylko klucza do natury świata czy ludzi, lecz także konstrukcja pozwalająca na ustosunkowanie się do rzeczywistości i zarządzanie nią. W ten sposób obraz nauki, kształtując ludzkie myślenie, wprowadza w nie kategorie pozwalające na ocenę i wartościowanie, co może być równie niebezpieczne jak w przypadku metanarracji Lyotarda. Foucault podważa przekonanie o obiektywności i czystości poznania, wskazując, iż

<sup>4</sup> Por. A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011.

nie tylko tworzy ono uwarunkowania, ale również samo jest uwarunkowane przez kulturowe nastawienie, stając się kulturowym wyrazem bycia w świecie, ukształtowanym obrazem świata i człowieka<sup>5</sup>.

Koncepcje *episteme* i metanarracji pozwalają Rorty'emu na dekonstrukcję i nieufność wobec czegoś, co ja proponowałabym nazwać wielkimi deklaracjami humanizmu, a więc wobec struktur uniwersalizujących byt ludzki i upraszczających różnice kulturowe do jednej zasady czy jednej kategorii służącej wydobywaniu supremacji właściwej kulturowej formacji. Stąd postmodernistyczny mieszczański liberalizm zakłada wielość kulturową i równoprawność poszczególnych wspólnot, a tym samym ich tradycji i dziedzictwa. Jednocześnie otwiera na korzystanie z wielości tradycji. Przywołana na początku tego artykułu konkluzja Rorty'ego podkreśla, że nawet ateista może korzystać z elementów judeochrześcijańskiej tradycji. Rzecz jednak w tym, iż tradycja ta przestaje być według Rorty'ego niepodważalna i wprowadzająca uniwersalne wartości, będąc jedynie jedną z możliwych inspiracji pośród innych tradycji. Dlatego ateista może wybierać z niej poszczególne elementy, nadające się do kształtowania obrazu i postępowania jego wspólnoty.

Czym zatem jest tradycja? Podążając za Richardem Rortym, można skonstatować, iż stanowi ona konstrukty społeczne, narracje (o ile nie przekształca się w zawłaszczającą metanarrację i narzędzie dominacji) pewnej wspólnoty, która porządkuje wewnętrzne i zewnętrzne relacje poprzez jej ciągłe wytwarzanie. Tradycja to użyteczne konstrukty pozwalające społeczności na konsolidację, jak i przemyslenie własnej historii przy równoczesnym odniesieniu do przeszłości. Wyrażne odwołanie do postmodernizmu każe jednak podjąć starania, by to, co miało służyć wspólnocie, nie przekształciło się w narzędzie skutecznej walki z innymi wspólnotami. Rorty pozwala uświadomić, że tradycja jest równocześnie i pożądanym, i niebezpiecznym aspektem wspólnoty, gdyż z łatwością może zostać potraktowana nie jako konstrukt czy konwenans, ale jako realność, substancja kulturowa narzucająca pewne prawa i porządek.

Takie rozumienie tradycji i dziedzictwa wypływa niejako z samego postmodernizmu, jest w nim jakby zakorzenione, co pokazuje Fred Inglis, zajmując się postmodernizmem i diagnozując, iż wyrasta on z kryzysu XX wieku: wojen, totalitaryzmu, ale również z rodzącej się konsumpcji i kryzysu, a także z gwałtownych przemian kultury lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dodatkowo upolitycznienie dyskursu o kulturach przynosi ograniczenia w badaniu i narzuca stale paradygmaty myślenia, które zacierają to, co dla kultury właściwe: dynamikę i jej ciągłe dążenie do zmiany. Według Freda Inglisa, najpełniejszą odpowiedź na kryzys XX wieku daje Jean-François Lyotard, będący równocześnie filozofem i bojownikiem, człowiekiem zaangażowanym czynnie w kształtowanie obrazu rzeczywistości, a nie tylko w jego opis<sup>6</sup>. Lyotard mierzy się z problemami nierówności i historycznego nieprzystosowania całych grup społecznych oraz społeczeństw do zmian zachodzących w świecie i procesów pojawiających się w wielu dziedzinach kultury, a także manipulacji doko-

<sup>5</sup> Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> Por. F. Inglis, *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007.

nywanej na gruncie polityki przez polityków oraz politologów czy badaczy kultury poprzez użycie wiedzy do określonych politycznych celów. Największym problem współczesności według Inglisa, zauważonym i opisanym przez Lyotarda, jest fakt, że: „nauka nie jest latarnią wolności, lecz przede wszystkim narzędziem techniki”<sup>7</sup> – i to zarówno manipulującym społeczeństwem, jak i dosłownie służącym rozwijaniu oraz doskonaleniu technicznych możliwości z pominięciem swego pierwotnego zadania: poszukiwania opisu świata i zrozumienia człowieka.

W tym świetle tradycja i dziedzictwo wyłaniają się z politycznej przemocy, stając się elementem wytwarzającym system społeczny i kulturowy. To techniczne znaczenie poznania i wiedzy – jak wskazuje Inglis – będzie się przekładało na kulturowe konstrukcje, a więc na różnego rodzaju techniki przekazywania wzorców postępowania i przywiązywania do nich ludzi.

W swej książce *Kondycja ponowoczesna*, będącej swoistym manifestem poglądów, Lyotard wskazuje, iż wiedza to „szereg dyskursów”, które współcześnie nabierają charakteru coraz silniejszego rozbicia i wielości, co niewątpliwie jest dla francuskiego postmodernisty wartościowe samo w sobie. Już we wstępie pisze:

[...] funkcja narracyjna traci swoje funkcje: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielkie cele. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowe elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie w sobie pragmatyczne wartości *sui Genesis*. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich<sup>8</sup>.

W rzeczywistości zatem, jako to ujmuje Lyotard, mamy do czynienia z pytaniem o uprawomocnienie naszych narracji i konstruktów myślowych, pytaniem o tyle ważkim, że dotyczy zjawiska upolitycznienia nauki i traktowania badań jako nośnika kulturowych wskazań ludzkiego postępowania. W całej swej książce, a można powiedzieć – w całej swej filozofii Lyotard pokazał, iż jedynie zawieszenie perspektywy metanarracji, a więc zawieszenie przekonania o jedyności prawdy i jej wszechmogącym niemalże oddziaływaniu umożliwia dostrzeżenie narracji narodów, społeczeństw, epok czy samych ludzi. Przeniesienie środka ciężkości na to, co poza generalizacją – narracje o subiektywnym czy relatywnym charakterze – uwalnia człowieka spod dominacji jednej wizji prawdy i rzeczywistości, a stawia przed nową koniecznością opowiedzenia jeszcze raz wszystkiego o sobie i świecie.

Tradycję i dziedzictwo można, jak sądzę, potraktować jako metanarracje wytwarzane przez całe pokolenia i wpisujące w system myślenia człowieka określoną wizję rzeczywistości, przynoszące zgrabną odpowiedź na pytanie, czym jest prawda i czym jest kulturowa rzeczywistość; zaopatrującą społeczeństwo w jeden hierarchiczny i zaksjologizowany system. Jako metanarracja tradycja i dziedzictwo mogły funkcjonować w „tradycyjnym” społeczeństwie, gdzie panowało uniwersalistyczne rozumienie człowieka i jego podmiotowości. W rzeczywistości ponowoczesnej dla Lyotarda zmienia się nie tylko stosunek do prawdy, społeczeństwa, polityki, lecz tak-

<sup>7</sup> Tamże, s. 176.

<sup>8</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

że do samego człowieka. Podmiotowość jako indywidualna cecha i indywidualna sprawa staje się podstawowym aspektem ludzkiego bytu. Owa indywidualność ma charakter kultuwowania przez jednostkę jej niepowtarzalności, wyjątkowości, stając się niemalże podstawowym prawem człowieka, pozwalającym mu na uchwycenie, kim jest i ukonstytuowaniem własnego obrazu. Przyglądając się szczególnie tej zmianie nastawienia do podmiotowości w kulturze Zachodu, Lyotard pozwala nam zrozumieć przeobrażenia w pojmowaniu tradycji i sposobie jej traktowania. W społeczeństwie przednowoczesnym, gdzie ważniejsza była kolektywność oraz dostosowanie się do norm i zasad powszechnie obowiązujących, istotne było rozumienie tradycji jako niezmiennej i powszechnej. Wraz z kryzysem kultur XX wieku, wraz z pojawieniem się nowych jakości i nowych kategorii kształtujących jednostkową świadomość, pozwalających na krytyczne przyjrzenie się przeszłości i własnej kondycji, trudno było utrzymać to klasyczne pojmowanie tradycji. W ponowoczesnym świecie, gdzie metanarracje zostają – jak uczy nas Lyotard – skompromitowane, trudno też o jedną wykładnię tradycji i dziedzictwa, o jedno jej rozumienie i znaczenie dla człowieka czy dla społeczeństwa. Ponieważ mamy do czynienia z kulturowym kolażem różnego rodzaju wzorców z przeszłości czy zapożyczeń z innych kultur, tradycja staje się jednym z elementów przyjmowanych bądź modyfikowanych przez jej użytkowników. Można powiedzieć, że teoria odrzucenia metanarracji przez ponowoczesne społeczeństwo Lyotarda pozwala postrzegać tradycję jako temporalny konstrukt, w którym przyjmuje się pewne określone wzorce i wartości, w którym typuje się też to, co ważne, czy to, co ma stać się oczywiste dla danej grupy społecznej. Nie ma jednak w tradycji niczego niezwykłego ani ponadczasowego, gdyż zmienia się ona wraz z systemem społecznym, politycznym oraz zapotrzebowaniem uczestniczących w niej ludzi.

W myśleniu o tradycji ważna jest dekonstrukcja i krytyczne spojrzenie, na co pozwala nam właśnie postmodernizm. Dla kultury jest ona nie tylko elementem wytwarzającym wspólnotowe myślenie, ale również pozwalającym sięgać po przeszłość, interpretować ją i dostosowywać do wymagań czy potrzeb teraźniejszości. Tradycja może stać się strategią zarządzania przeszłością, co widać wyraźnie w pojęciu dziedzictwa. Dziedzictwo, odwołując się do dziedziczenia, już w swej etymologii wskazuje na odniesienie do przeszłości posiadającej warunkujące znaczenie. To, co dziedziczone, ma wymiar zobowiązania – jako dziedziczone czy odziedziczone świadczy o relacji do przeszłości, minionych pokoleń ich pracy i osiągnięć. Tak jak z dziedziczonym domem, który nie jest przekazany tylko w wymiarze materialnym, lecz staje się również przestrzenią, w której żyli inni, zaznaczyli swą obecność, wnieśli swe wartości, pracę, nadzieję, tęsknoty, potrzeby. Stając przed portretami przodków, tak samo jak w wielkich galeriach sztuki, stajemy wobec dziedzictwa.

W dziedziczeniu kryje się również element prywatny, niemalże intymny, gdzie dziedzictwo może okazać się konfrontacją z naszym pochodzeniem, naszą rodziną. Wówczas dziedzictwo koresponduje z poczuciem nie tylko wspólnoty, ale więzów krwi, gdzie odziedziczenie oznacza ojcowiznę, dom rodzinny, prywatną historię rodziny. Ten intymny aspekt ukazuje, że dziedzictwo nie ma charakteru neutralnego, ale staje się aspektem emocjonalnym czy związanym z emocjami. Dziedziczenie tym

samym to nie tylko pewne określone rozumienie historii o konstruującym ją charakterze, lecz także emocjonalny stosunek do niej. Bardzo łatwo więc z dziedzictwa uczynić narzędzie ideologii, podgrzewając emocje i kształtując zaangażowanie do narzucanego w narracjach dziedzictwa pojmowanie przeszłości. Dlatego też dziedzictwo może okazać się tak ważne, iż nie tylko będzie przekazywane i pielęgnowane, ale może pobudzać do działania, prowadząc do czynów zarówno heroicznych, jak i zbrodniczych.

Arjun Appadurai w *Strachu przed mniejszościami...* pokazał, jak łatwo przejść od pielęgnacji idei (kultywowania dziedzictwa) do ideobójstwa obcych, konkurencyjnych idei (dziedzictwa), a z ideobójstwa dojść do etnobójstwa. Według Appaduraiego zbyt ściśle, zamknięte czy wręcz ksenofobiczne kulturowe zachowania, związane z kultywowaniem jednej tradycji, pojmowanej jako dziedziczenie stałych i niezmiennych zasad świętych dla danej społeczności, może prowadzić do wykluczenia i wrogości wobec innych wspólnot<sup>9</sup>. Może kształtować postawę, zgodnie z którą postrzeganie innych odbywa się na zasadzie negatywnego wartościowania mówiącego: „oni tacy nie są”, „oni są inni, a więc gorsi”, „oni są amoralni, a więc zagrażają naszemu porządkowi moralności”. Nie trzeba dodawać, iż w tak rozwijającej się argumentacji „nasze wartości” są jedyne słuszne, gdyż uzyskują legitymizację w „naszym dziedzictwie”, „naszych przodków”, „naszych ojców”. Gdy dochodzi do tego martyrologiczne nastawienie wobec tradycji, jej świętości i oddziaływania, dziedzictwo może mieć charakter niemalże zsakralizowanej sankcji. Oczywiście, mówiąc o ideobójstwie i ludobójstwie, Appadurai zajmuje się skrajnymi przypadkami. Podążając jednak za jego analizą, można uchwycić całe niebezpieczeństwo, jakie kryje się w skądinąd neutralnym pojęciu, wszystko jednak zależy od samej wspólnoty i rodzaju konstruowanego przez nią stosunku do siebie samej, jak i jej przeszłości. Im większe skupienie na sobie i własnej wyjątkowości, tym większe niebezpieczeństwo takich skrajnych postaw. Gdy do tego dochodzi strach wywołany zmianami społecznymi czy zmianami strukturalnymi instytucji, w jakich żyją ludzie, ksenofobia i rasizm czy kulturowy szowinizm mogą z łatwością zacząć manipulować dziedzictwem, by uczynić z niego bardzo użyteczną broń.

Zajmując się dojrzałą globalizacją, Appadurai prezentuje obraz społeczeństw świata jako z istoty swojej wielokulturowych, gdyż emigracja, kontakty wzajemne (handlowe, wojenne, religijne) jako niemalże pierwotne procesy od zawsze kształtowały obraz poszczególnych społeczeństw. Dojrzała globalizacja jest jednak wyjątkowa ze względu na zintensyfikowanie tychże procesów oraz ich szczególne umasowienie. Drugim ważnym czynnikiem zmieniającym obraz współczesności jest jakościowe przekształcenie tychże procesów. Tak jak handel, który nie tylko został zintensyfikowany, ale nabrał jakościowo nowego charakteru przez pojawienie się fenomenu globalnych firm oraz giełdy o zasięgu światowym, podobnie emigracja, nie tylko jest zjawiskiem coraz bardziej powszechnym, gdyż obecnie o wiele łatwiej przemieszczać się z miejsca na miejsce, lecz także stała się – jak to ujmuje między

<sup>9</sup> Por. A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009.

innymi Paul Scheffer – widoczna. Jako przykład można przytoczyć badania właśnie Scheffera nad rolą emigracji w Amsterdamie. Jeszcze w XVII wieku, kiedy emigrantów w tym multietnicznym mieście było około 40 procent, w radzie miasta nie zasiadał żaden ich reprezentant. W XXI wieku, gdy proporcje się zwiększyły, nie tylko w radzie miasta pojawiają się przedstawiciele mniejszości narodowych, ale również istnieje cały szereg programów pozwalających na zintegrowanie społeczeństwa (jak choćby kursy językowe). Dodatkowo emigranci mają swoje gazety, portale społecznościowe, swoje ośrodki oraz prawników pomagających im przy ewentualnych problemach<sup>10</sup>. I chociaż już w XIX wieku pojawia się taka sieć pomocy dla emigrantów, to, jak pokazuje Scheffer, wiek XX i XXI nadaje nowy wymiar obecności emigrantów w zachodnich społeczeństwach. Taka struktura powoduje, iż – jak pisze Scheffer – emigracja współczesna jest widoczna, w przeciwieństwie do wcześniejszej – niewidocznej, oraz, co ważniejsze, nieistniejącej w świadomości społecznej.

Opisany przez Scheffera fenomen pozwala zrozumieć myśl Appaduraiego. Według autora *Strachu przed mniejszościami...* coraz bardziej widoczna emigracja powoduje, że wzorce kulturowe, paradygmaty myślenia, wielość kulturowych tradycji są nie tylko teoretycznymi zagadnieniami, ale stają się realnością społeczną, wobec której całe społeczeństwo musi ukonstytuować swoje życie oraz zachowania społeczne. Ian Buruma w *Śmierci w Amsterdamie* wskazuje na społeczność muzułmańską, która odrębnością swojej tradycji oraz innym stosunkiem do religii, feminizmu, społeczeństwa, hierarchii społecznej, mediów, a także polityki, zmusza do podjęcia na nowo refleksji nad problemami wcześniej inaczej zorganizowanymi w społeczności kultury Zachodu. W ten sposób, pytając jeszcze raz o wolność słowa, wolność obywatelską, obowiązek obywatelski, możliwości ruchów społecznych, społeczeństwo holenderskie musi, według Burumy, zmierzyć się nie tyle z tradycją muzułmańską, ile ze swoją własną. Buruma w swym krytycznym oglądzie nie zauważa tego, co moim zdaniem jest szczególnie ważne. Spotkanie z inną tradycją każe rzeczywiście jeszcze raz przemyśleć własną i zadać ponownie pytania o znaczenia form kulturowych przyjmowanych za oczywiste, ale tym samym wymusza rozwój samej kultury, kształtując jej obraz wobec odmiennych tradycji i pozwalając na pogłębioną refleksję nad rozwojem i tendencjami kultury Zachodu. Wielokulturowość staje się wyzwaniem do zrozumienia nie tylko innej kultury i jej tradycji, ale również refleksji nad własną<sup>11</sup>.

Problem z refleksją i świadomością własnej tradycji wobec kontaktu z tradycją innej kultury jest w opowieści Burumy bardzo bolesną lekcją, w której – jak stwierdza – należy powrócić do przepracowanych już kwestii i problemów. W książce Burumy obecny jest oskarżycielski ton wobec innych społeczeństw i tradycji narzucających w osobach emigrantów społeczne kwestie i dyskusje. Appadurai, zdając sobie sprawę z wieloaspektowości całego problemu, niejednoznaczności relacji mię-

<sup>10</sup> Por. P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec 2010.

<sup>11</sup> Por. I. Buruma, *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2006.



dzy kulturami i ich tradycjami, wskazuje jednak, iż nie jest to czynnik obciążający w sposób negatywny. Nawet jeżeli w interakcji między kulturami i ich tradycjami konieczne jest ponowne przeanalizowanie i konfrontacja z dawnymi problemami, ma to charakter twórczy, pozwala na budowanie tradycji w nowym wymiarze i świetle. Jednocześnie w myśli Appaduraiego istotny jest fakt, że taki stan rzeczy, kiedy konfrontacja wielu tradycji dokonuje się na gruncie społecznym, jest naturalny i w pewnej mierze oczywisty. Skoro kultury od zawsze miały charakter mniej lub bardziej rozwiniętej struktury wielokulturowości, skoro od zawsze dochodziło do przenikania idei i zderzenia tradycji, to współczesne problemy nabrały jedynie bardziej intensywnego charakteru. Ale każda tradycja jest tak naprawdę wieloaspektowa, w każdej tradycji kryją się zmiany, jakie dokonywały się poprzez spotkanie z innymi. Tradycja nie jest według Appaduraiego czymś stałym i niezmiennym, a stanowi swoisty konstrukt społeczny, za który kolejne pokolenie bierze odpowiedzialność w grze pomiędzy wewnętrzną różnorodnością oraz zewnętrznymi wpływami pojawiającymi się w zglobalizowanej rzeczywistości.

Wielokulturowość rodzi problemy, jakie odrzuca lub których nie zauważa społeczeństwo żyjące w perspektywie fenomenu, jaki proponuję nazwać „mitem homogeniczności”. Mitem homogeniczności jest założeniem pojawiającym się zwłaszcza we wspólnotach zamkniętych, kultywujących opowieść o jednej, niezmiennej i świętej tradycji, niepotrafiących sobie poradzić z innymi wspólnotami, tak zwanymi mniejszościami kulturowymi czy etnicznymi, religijnymi. Pojawia się we wspólnotach, które żywią przekonanie, że ich pochodzenie, tradycja oraz współczesne formy zachowań mają „czysty” charakter, odwołujący się do jednego systemu wartości i jednego paradygmatu myślenia. W tych wspólnotach tradycja postrzegana jest jako realna ontologicznie, niemalże substancjalna, a więc taka, z którą nie można dyskutować, zastanawiać się nad jej formułowaniem i historią kształtowania się, a należy ją przyjąć jako świętą powinność narodu. W micie homogeniczności kultury zakłada się, że do „naszej” kultury przynależą tylko jej rdzenni uczestnicy, co widać w takich narracjach, w których podkreśla się „my prawdziwi Polacy/Francuzi/Niemcy/Amerykanie”, a więc w narracjach wypływających z założenia, iż „my” oznacza niezmiennie trwanie jednorodnej puli genetycznej i kultur-genów. Przy takim nastawieniu dziedzictwo traktowane jako realnie istniejące, stałe i niezmiennie umacnia poczucie jedności narodu, dostarczając niezmiennych wzorców i wartości, których przestrzeganie stanowi fundament wspólnoty.

Jednakże, jak pokazał Clifford Geertz, taka wspólnota o homogenicznym charakterze nie istnieje i nigdy nie istniała, będąc jedynie swoistym konstruktem społecznym, założeniem o politycznym charakterze lub marzeniem wszystkich nieumiejących się odnaleźć wobec inności drugiego człowieka i drugiej wspólnoty. W wielu wypowiedziach i książkach Geertz podkreślał, że każda kultura z istoty swojej jest wielokulturowa, gdyż niesie w sobie wielość różnorodnych wzorców i tradycji. Wielokulturowość jako fakt jest dla Geertza nieustannym kształtowaniem się kultury, wzajemnym wpływem wspólnot społecznych, ludzi, nieustanną podróżą idei, wzorców kulturowych, paradygmatów postępowania, gdzie żyjące obok siebie jednostki dostarczają sobie coraz to nowych bodźców i aspektów myślenia o świecie, a także by-

cia w świecie. Geertz niewątpliwie inspirował następne pokolenie badaczy i można uznać, że Appadurai w tle swoich wywodów umieszcza to właśnie stanowisko. Wczesny Appadurai, z okresu swej twórczości koncentrującej się na dojrzałej globalizacji widzi w wielokulturowości – tak jak Geertz – przestrzeń możliwości i wzajemnych inspiracji. Późny Appadurai, z okresu analiz kryzysu kultury XXI wieku, agresji i konfliktów, dostrzega zawarte w myśli Geertza ostrzeżenie: „wielość tradycji to równocześnie wielość obowiązków”<sup>12</sup>.

Tradycja, według Geertza, jest wyraźnie splotem wielu tradycji, wielu etniczności i wielu pokoleń, można powiedzieć, iż jest ona swoistym wydarzeniem kształtującym rozumienie przeszłości. Jako wydarzenie odnosi się do działania konstytuującego sensy i znaczenia, ma zatem charakter aktywności afirmujących „ja” i współstwarzających jednostkowość. W tym świetle trudno jednak mówić o jej substancjalnym charakterze – istniejąc jako zdarzenie, wymaga wysiłku, świadomego ustosunkowania się do przeszłości i działania. Jako wydarzenie będzie też wiązała się z kontekstem, w jakim są aktywne współkonstituujące ją jednostki. Związana z wewnętrznymi podziałami i niejednorodnością etniczną wielokulturowość każdej kultury stawia również pytania o możliwość współistnienia wobec siebie wielu tradycji i wielu znaczeń. Geertz wskazuje na pewnego rodzaju sprzeczność, a zestawiając inspiracje z tradycji judeochrześcijańskiej, konfucjańskiej, jak i socjalistycznej oraz demokratycznej, uzmysławia, iż wiele tradycji to również kakofonia rzeczywistości, w której przyszło żyć współczesnemu człowiekowi.

Moim zdaniem, podążając za Geertzem, można wyróżnić dwa etapy rozumienia /konstituowania i zastosowania tradycji. Pierwszy wiąże się z zadaniem, jakie powinien postawić przed sobą człowiek pragnący poradzić sobie z refleksją nad tradycją – umieszczeniem na mapie kultur, wobec których przyszło mu żyć. Drugie zadanie wiąże się z pytaniem o najbliższą tradycję, wobec której następuje samoidentyfikacja stanowiąca rozpoznanie całej sfery wartości i paradygmatów kultury przyjmowanych jako ważne dla danej jednostki. Pierwszy etap oznacza refleksję nad współistniejącymi względem siebie tradycjami, ich przenikaniem się w kulturze, oraz identyfikację poszczególnych kontekstów tradycji. Drugi etap stanowi już subiektywne wartościowanie tradycji wybieranej jako najbliższa i można powiedzieć – najważniejsza dla jednostki. Te dwa etapy akceptują wielość tradycji i wybór, jaki stanowi główny ich aspekt. Człowiek zaangażowany w kulturę poprzez swoje działanie sankcjonuje tradycję i jej oddziaływanie, zakres oddziaływania na współczesność. Im większą posiadamy świadomość procesu współkonstituowania tradycji, tym pełniejsze mamy rozpoznanie jej historii oraz świadomość współistnienia innych tradycji, alternatywnie wybieranych lub traktowanych jako uzupełnienie.

Takie nastawienie z równym szacunkiem odnosi się do rodzimych tradycji, jak i tych, które pojawiają się na danym terenie za sprawą imigrantów lub inspiracji płynących z różnych form kulturowej wymiany. Jednakże, co Geertz podkreśla, nawet rodzime tradycje występują w liczbie mnogiej, gdyż ich pluralizm zawdzięczamy

<sup>12</sup> C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 102.

wielości kulturowych form społeczeństwa i jego tradycji. Refleksja uczestnika kultury, jego świadomość różnorodności tradycji pozwala mu na pełne uczestniczenie w tym, co przynoszą z sobą inni, jak i w tym, co dociera do naszych czasów z przeszłości. Dlatego wybór poszczególnych tradycji, inspiracja nimi, daje szerszy zakres wiedzy, możliwości i strategii działania, w pełni pozwalając wykorzystać wielokulturowość.

Ten jak najbardziej pozytywny obraz zostaje zaciemniony przez spłot różnorodnych czynników historycznych. W *Pożytkach z różnorodności* Geertz pisze, iż zrozumienie tradycji, wobec których żyjemy i z których czerpiemy, możliwe jest tylko wtedy, kiedy pojawia się historyczna świadomość i wrażliwość. Poszczególne wspólnoty i narody nierzadko mają za sobą bolesne i dramatyczne doświadczenia, w związku z czym zmaganie się z historią i tradycjami niekiedy będzie zmaganiem się z traumami ludzi niosącymi w sobie uraz i cierpienie dawnych pokoleń. Przykładem takiego konfliktu tradycji i ich brzemienności jest dla Geertza sytuacja rdzennych Amerykanów, którzy wobec wywłaszczenia, eksterminacji, historii zamykania ich ludu w rezerwach, niosą w sobie nie tylko rdzenną tradycję danej nacji, ale również tradycje zniewolenia i konfliktu z europejskimi najeźdźcami oraz historię wykorzystania rdzennych Amerykanów przez Amerykanów europejskiego pochodzenia<sup>13</sup>. Według Geertza, człowiek współczesny może zyskać na świadomości wielokulturowości, a więc może inspirować się zarówno tradycjami rdzennych Amerykanów, jak i tradycjami europejskimi. By jednak móc zaczerpnąć z tych tradycji to, co najlepsze, lub to, co najbardziej owocne, musi najpierw uporać się z przeszłością, stawiać czoła temu, co w tradycji bolesne i wskazujące na krzywdy. Bez tej właśnie wrażliwości historycznej – bez świadomości, iż jedna tradycja, wypierając inną, wiąże się z krzywdą konkretnych ludzi – nie będzie rozwijała się twórcza rola wielokulturowych inspiracji.

Można więc powiedzieć, że Geertz wskazuje możliwość wytwarzania nowej tradycji na podstawie już istniejących (nawet i sprzecznych), o ile tylko uczestnicy tych kulturowych zmagających zachowują historyczną świadomość oraz kulturową empatię. Tradycja, by inspirować, nie może być traktowana, według Geertza, jako święta i niezmienna, ale jako historyczny konstrukt, zawierający w sobie również wiele elementów negatywnych, a w przypadku kolonialnych zachowań – i haniebnych. Wspominane przeze mnie rozumienie tradycji jako wydarzenia oznacza ponowne przepracowanie relacji pomiędzy poszczególnymi społecznościami i wymaga ponownego ustosunkowania się do własnej pamięci oraz potrzeb ludzi zaangażowanych w tworzenie tradycji.

Przykład Geertza można odnieść do każdego konfliktu kulturowego, gdzie tak zwana mniejszość została uprzedmiotowiona i pozbawiona praw, a we współczesnym świecie współistnieje z potomkami dawnych krzywdzicieli. Można też odnieść go do sytuacji kulturowej, w której wciąż przeszłe antagonizmy wobec mniejszości kulturowych i etnicznych stanowią żywą pamięć, a także ciągle przenikającą do świadomości człowieka, ukrytą podstawę myślenia. Oczywiście, historia nie jest ni-

<sup>13</sup> Por. tamże.

gdy jednoznaczna i Geertz o tym pamięta, pisząc o multikulturowości jako swoistym zadaniu wyłaniającym się przed każdym człowiekiem. Wielokulturowość to złożenie wielu kulturowych wzorców, to ścieranie się wielu historii i różnorodnych tradycji, w czym tkwi jej największy i potencjał, i problematyczność, ujawniająca się na wielu płaszczyznach ludzkiego działania.

W bardzo podobnym tonie pisał o kulturze i jej zadaniach James Clifford, uczeń Clifforda Geertza, wskazując na obciążający aspekt historii i przeszłych zależności. W przypadku tradycji Clifford wskazuje jednak na pewien bardzo ciekawy fenomen. Tradycja nie stanowi według tego myśliciela stałej, niezmiennej czy substancjalnej materii. W ujęciu Clifforda wolalabym mówić o transmisji, przepływie czy wyłaniających się w pamięci obrazach. Wyraziste przykłady na takie rozumienie tradycji znajdujemy w książce *Kłopoty z kulturą*, gdzie badacz pokazuje, co się dzieje, kiedy tradycja umiera, oraz co się dzieje, kiedy tradycja staje się koniecznym elementem do zrozumienia tożsamości.

Pierwszą eksplikację tradycji znajdziemy w rozdziale otwierającym książkę. We wstępnych rozważaniach dotyczących kultury Clifford odwołuje się do sytuacji USA z początku XX stulecia. Przywołując wiersz Wiliama Carlosa Williamsa *Typowe produkty Ameryki szaleją*, analizuje, w jaki sposób ojczyzna emigrantów radzi sobie z poszczególnymi falami emigracji oraz rdzennymi Amerykanami, tworząc obraz tego, co nazywamy krajem. Ta wielokulturowość ma dla Clifforda charakter naturalny, nie jest zatem rzeczywistością laboratorium, sztucznie wykreowaną sytuacją zmuszającą do takiego właśnie wielokulturowego bytowania. USA w opowieści Clifforda to przestrzeń, gdzie wielokulturowość ma wymiar oczywistości, co w późniejszych wywodach daje się przenieść na inne kultury i inne państwa<sup>14</sup>. Naturalność wielokulturowości wiąże się z koegzystencją ludzi – zaczynając od wsi, miasteczek, a kończąc na metropoliach czy centrach i obrzeżach – przynoszącą nowe style życia, wciąż rozwijające się możliwości nowego sposobu zaangażowania się w świat, poszukiwania własnej podmiotowości i postawy wobec siebie oraz innych ludzi. Clifford akcentuje dynamikę i rozwój, kultura nieustannie podlega ewolucji, a współczesność nasila tylko te procesy. Wraz ze zmianą pojawiają się mniej lub bardziej drastyczne modyfikacje tradycji. W relacjach międzyludzkich jedne tradycje okazują się silnym źródłem warunkowania ludzi, inne zanikają, co wiąże się z osłabieniem ich transmisji. Zanik tradycji oznacza dla człowieka wykorzenienie, odcięcie od własnej przeszłości, brak przekazu wzorców, wartości, paradygmatów myślenia całej społeczności, do której zwykła odwoływać się jednostka.

Podobnie o tradycji pisała Ruth Benedict, wskazując we *Wzorach kultury* na nieusuwalną więź człowieka z jego kulturą. Przywołując opowieść wodza ludu Kopa-czy mówiącego o micie stworzenia człowieka, Benedict wskazała na wagę przekazu kulturowego zawartego w tradycji, podkreślając, iż bez tradycji i dziedzictwa nie ma tak naprawdę kultury.

<sup>14</sup> Por. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Warszawa 2000.

W analizach Clifforda można dostrzec bardzo wyraźnie, że tożsamość człowieka zależy od tradycji, od jej przekazu i udziału w niej. Co jednak, jeżeli – jak opisał wódz – tradycja się rozbiła, przestała istnieć czy nie może już nieść w sobie żadnego przekazu? W opowieści Benedict pozostaje pustka, a lud, który utracił tradycję, traci także własną tożsamość, przestaje być sobą i wkrótce sam przestaje istnieć. Według Clifforda, pojawia się wówczas mechanizm wytwarzania nowej tradycji. Jako przekaz, nośnik, tradycja zostaje odtwarzana lub rekonstruowana przez każde pokolenie, dla którego ma ona znaczenie – tak jak odtwarzają swą tradycję emigranci w nowym kraju. Clifford pokazuje jednak, iż emigranci będą uczestniczyli w tradycji swojej pierwszej kultury w sposób bardzo dowolny, często wybierając pewne jej aspekty pozwalające na zachowanie tożsamości, przy równoczesnym umożliwieniu funkcjonowania w nowym świecie. Tradycja w takim rozumieniu staje się współuczestnictwem z własną grupą etniczną, czy przeszłością, współdziałając z nową rzeczywistością bądź odpowiadając na nią.

Zdarza się jednak, iż tak jak w przypadku opowieści przytoczonej przez Ruth Benedict cała tradycja zostaje zniszczona, co Clifford pokazuje, mówiąc o kulturach rdzennych Amerykanów czy Afroamerykanów odcinanych od swych korzeni i zmuszanych do wyparcia się swojej tradycji. Clifford wskazuje również na osoby multi-kulturowe, dla których nie ma jednej tradycji tylko wielość, często też zanikających wzorców kulturowych i form zachowania. Benedict taką sytuację uznałaby za determinującą i destruktywną dla świadomości człowieka, jednakże Clifford podkreśla siłę świadomości i plastyczność tradycji jako przekazu. Człowiek nie potrafi żyć tak naprawdę bez kultury – co Clifford pokazuje poprzez analizy ciągłego odniesienia się jednostek do rzeczywistości kulturowej i konieczności posiadania tradycji, jej świadomości – równocześnie człowiek ma zdolność konstytuowania tradycji. A zatem tradycja jako przekaz nie jest martwą transmisją. Jednocześnie, gdy tradycja ginie całkowicie, wówczas – jak udowadnia Clifford – człowiek wytwarza sobie swoją własną, nową. W odwołaniu się do istniejących dookoła wzorców, w inspiracji innymi tradycjami oraz w odniesieniu do własnych potrzeb człowiek pozbawiony tradycji – wytwarza nową. Dlatego Clifford przekonuje swoich czytelników, że tradycja nie znosi pustki, zawsze na miejsce jednej tradycji wprowadza nową poprzez działanie świadomości jej uczestników. Potrzebując tradycji, człowiek ma zdolność do jej rekonstruowania i nabywania nowych wzorców<sup>15</sup>. Czytając Clifforda, można też odnieść wrażenie, iż to nie my jesteśmy w tradycji, ale tradycja jest w nas – dostosowywana do naszych szczegółowych potrzeb i uwarunkowań.

Drugim przykładem rozumienia kultury jako transmisji jest proces rdzennych Amerykanów z Mashpee. Rdzenni Amerykanie z Mashpee starali się o przyznanie im prawa do ziemi, którą tradycyjnie posiadali ich przodkowie, odebranej im przez rząd Stanów Zjednoczonych. Proces miał przyznać tym ludziom prawo do posiadania i użytkowania ziemi, a, jak pokazuje Clifford, stał się procesem dotyczącym ich tożsamości i ich tradycji. Żeby uznać roszczenia rdzennych Amerykanów z Mashpee, powołano biegłych antropologów mających przebadać całą grupę i rozstrzygnąć, czy

<sup>15</sup> Por. tamże.

tworzą oni zwartą plemienną społeczność, czy przynależą do jednej wspólnej im tradycji i czy rzeczywiście ich identyfikacja z rdzennymi Amerykanami żyjącymi na terenach Cap Code jest usprawiedliwiona. Innymi słowy, biegli mieli sprawdzić, czy rdzenni Amerykanie z Mashpee są rzeczywiście spadkobiercami swoich przodków.

Już na początku swej pracy badawczej powołani biegli antropolodzy natrafili na problem związany z tradycją i tożsamością. James Clifford wskazuje na takie aspekty kształtowania się zwanego obrazu kultury i jej tradycji, jak: język, religia, miejsce czy teren wspólny i zamieszkiwany przez kolejne pokolenia, rytuały oraz samą tradycję jako niezmienną przestrzeń wzorców i wartości, do której może odwoływać się każdy uczestnik danej kultury. Problem w tym, jak wskazuje Clifford, iż te kategorie nie mają w sobie niczego realnego, a zatem są konstruktem przyjętym przez antropologów, którzy tworząc ten wzorec rozpatrywania jedności kulturowej danej społeczności, odnoszą się do kultury Zachodu, w której ceni się wysoko zarówno język narodowy, jak i miejsce zamieszkania. Dlatego dla ludzi kultury Zachodu identyfikacja może dokonywać się poprzez przynależność do danego miejsca czy władania określonym językiem. Często też tradycja traktowana jest jako niemalże święta, pełna ważnej symboliki, do której nie tylko trzeba, ale wręcz konieczne jest odwołanie. Taki obraz i takie stanowisko kultury Zachodu nie jest jednak przydatne, gdy mówimy o innych kulturach.

Rdzenni Amerykanie z Mashpee mieli bardzo swobodny stosunek w zasadzie do każdej z tych kategorii – język traktując jak możliwość komunikacji, co powodowało, iż bez kłopotu adaptowali zwroty czy wyrażenia z innych języków, miejsce traktując jako otoczenie, które można zmienić, zwłaszcza jeżeli pojawiają się nowe możliwości gdzie indziej. Najciekawszy był ich stosunek do tradycji rozumianej jako ich wspólna opowieść, ale również ich prywatne doświadczenie odwołujące się do wspomnień z dzieciństwa czy wspomnień, jakie pozostawili po sobie ich bliscy. W tym ujęciu tradycja nie miała nic wspólnego z patosem często towarzyszącym rozumieniu tradycji w kulturze Zachodu, nie miała też zbyt wiele wspólnego z założeniem o jej niezmienności i trwaniu. Tradycja w rekonstrukcji rdzennych Amerykanów z Mashpee stanowiła ich wewnętrzną sprawę, wspólnie dzielone opowieści krążące pomiędzy nimi oraz stanowiące w ich własnych domach opowieści o bliskich i dalekich krewnych<sup>16</sup>.

Przyglądając się próbie rekonstrukcji tradycji kulturowej, Clifford potwierdza stwierdzenie, jakie pojawia się dużo wcześniej w jego książce: „stabilne porządki znaczeń zbiorowych wydają się skonstruowane, sztuczne i w istocie często ideologiczne i represyjne”<sup>17</sup>. Kto ustala takie „stabilne porządki”, kto je konstruuje? Według Clifforda są to zarówno antropolodzy, etnolodzy patrzący na inne kultury, wprowadzający je w porządek struktur i kategorii poznawczych, niestety często zachodnich, ale tego usztywniania kategorii kulturowych i porządku kulturowego dokonują też w obrębie własnych kultur ideolodzy, politycy, a także teoretycy życia społecznego. Dlatego kultura ma w myśli Clifforda dwa oblicza: jedno – nada-

<sup>16</sup> Por. tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 133.

ne jej z metaperspektywy teoretycznego porządku tak zwanych specjalistów i ludzi konstruujących jej ideowe oblicze, oraz drugie – z perspektywy uczestników kultury, ludzi angażujących się w nią i całym swym życiem konstytuujących kulturowe znaczenia oraz jej tradycję. W procesie rdzennych Amerykanów z Mashpee widać wyraźnie, że to, co nazywają własną kulturą, jej tradycją wymyka się z porządku poznawczego metaperspektywy poznawczej. Clifford nie bez powodu przywołuje już we wstępnych rozważaniach takich myślicieli, jak Michel Foucault. Badania francuskiego poststrukturalisty pozwalają na uchwycenie, w jaki sposób teorie filozoficzne, antropologiczne czy istniejące w społeczeństwie tradycje i ich oddziaływania mogą stać się elementem nie tylko warunkowania człowieka, ale również przymusu, umożliwiającego narzucanie wizji świata i wzorów postępowania. Foucault pokazuje, jak wraz z poznaniem wdziera się w ludzkie życie przemoc, organizując życie, wprowadzając w swoiste koleiny myślowe<sup>18</sup>.

Pisząc o tradycji jako transmisji kultury rdzennych Amerykanów z Mashpee oraz o procesie sądowym, jaki odbywał się w latach siedemdziesiątych, Clifford zauważa:

Sąd zachował się jak filozof, który chciał czarno na białym zobaczyć kota w Mashpee. Ja widziałem raczej kota z Cheshire – raz głowa, raz ogon, oczy, uszy, czasami nic w ogóle, w różnych kombinacjach „plemię” Mashpee przychodziło i odchodziło: ale coś tam uparcie było, jeżeli nie nieprzerwanie, było<sup>19</sup>.

Wyraźnie widać, że kategorie poznawcze kultury Zachodu niemalże żądają jednoznacznego rozstrzygnięcia podług zasady: całości struktur kultury, pisemnego i ustnego przekazu wiedzy oraz narracyjnej ciągłości historii i tradycji<sup>20</sup>. Gdy badana kultura nie spełnia tych zachodnich kategorii myślenia, antropolog, a po nim sąd pozostaje bezradny wobec tak jawnie odrębnego kulturowego świata. Dla Clifforda jest to jednak postawa naznaczona neokolonialnym charakterem, gdzie badacze nie zadają sobie trudu, aby spojrzeć na analizowaną kulturę od wewnątrz jej własnych kategorii i pojęć. Dlatego Clifford pisze: „ale coś tam uparcie było”, gdyż dla bardziej wrażliwego oka widoczne stają się wewnętrzne relacje i kategorie istniejące w systemie kultury rdzennych Amerykanów z Mashpee. Stają się one jednak czymś nieokreślonym dopóki nie przeprowadzi się gruntownych badań wyzbytych z kulturowego szowinizmu i jego uprzedzeń.

Przyglądając się takim badaczom, jak: Clifford Geertz, James Clifford, Arjun Appadurai czy Richard Rorty, dochodzi się do wniosku, że tradycja jest nieustanną zmianą, ciągłym przepracowywaniem historii, jest poszarpaną ciągłością, a więc sposobem odtwarzania – często nie wprost – dawnych wartości i wzorców. Przede wszystkim jednak tradycja nie jest jedna, należy bowiem pamiętać, że w obrębie nawet samej kultury, którą pragnęlibyśmy postrzegać jako homogeniczną (co do końca nigdy nie jest właściwym postrzeżeniem), znajduje się wiele tradycji i wiele zna-

<sup>18</sup> Por. M. Foucault, dz. cyt.

<sup>19</sup> J. Clifford, dz. cyt., s. 360.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 361.

czeń. Jak pokazał Homi K. Bhabha<sup>21</sup>, splot arbitralnych warunków wewnętrznych i zewnętrznych czyni z wzorców oraz paradygmatów jednej grupy społecznej tradycje o obowiązującym zakresie. Badając jednak kulturę, należy pamiętać o tej względności, gdyż fakt, że w danym momencie mamy do czynienia z konkretnym obrazem kultury, jednorodną wizją tradycji, wcale nie oznacza, iż wcześniej panowała ta sama jednorodność, i co więcej – wcale nie oznacza zmian oraz napięcia, jakie towarzyszy konstruowaniu rzeczywistości kulturowej. Co najważniejsze jednak, należy pamiętać, iż tradycja, nawet jeżeli będziemy ją traktować na wzór Jamesa Clifforda jako transmisję, ma również charakter arbitralny, stanowi bowiem wybór spośród innych wzorców, modeli i tradycji oraz jest konstruktem społecznym, kulturowym, a nie rzadko też egzystencjalnym człowieka decydującego się na takie a nie inne rozumienie siebie i swojego świata.

Rozumienie tradycji dodatkowo zaciemnia fakt, że bardzo często wiąże się ona z nabywaniem i rozumieniem własnej tożsamości: narodowej, etnicznej, religijnej, podmiotowej, egzystencjalnej czy interkulturowej. Moim zdaniem, pytanie o tradycję jest po części pytaniem o samego członka wspólnoty, tożsamość jej nosiciela, dlatego właśnie ma ono charakter emocjonalny, a niekiedy przybiera wręcz charakter ofensywny lub opresyjny. Uważam, iż w pierwszym przypadku (ofensywnym) tradycja traktowana jest jako możliwość-kolaż, a więc wielość różnych form i wzorców nieposiadających jednorodnego charakteru, odwołujących się do wielu historii i jej aspektów czy interpretacji. Tak rozumiana tradycja jest moim zdaniem przejawem współczesnego myślenia o świecie, gdzie transformacja i zabawa różnorodnym i znaczeniami, otwarta jeszcze przez postmodernistyczne dyskursy, nabiera obecnie realnego charakteru. Człowiek, pytając o swoją tożsamość, nie ogranicza się do jednej oficjalnej wykładni, gdyż taka już nie istnieje, tylko do wielu his- i her-storii, obrazów rzeczywistości płynących z przeszłych epok i różnorodnych kultur. W tym też znaczeniu tradycja, jako konstruowana i nabywana społecznie, jest niewyczerpywalnym sposobem kształtowania się bycia człowieka w świecie i jego tożsamości.

W wyróżnionym przeze mnie drugim, opresyjnym ujęciu tradycji mamy do czynienia z modelem tradycyjnym, czerpiącym swe znaczenie z umetafizycznienia człowieka i historii, gdzie tradycja traktowana jest jako realnie istniejąca, niemalże substancjalna sfera wartości i wzorców postępowania, niezmiennych i stabilnych w ciągu dziejów. Opresyjność tak rozumianej tradycji – moim zdaniem – polega na tym, iż umieszcza ona człowieka w pewnym określonym wzorcu postępowania, w przypisanej tradycyjnie roli, wyznaczając jedynie słuszne sposoby bycia w świecie i rozumienia siebie. Z tej perspektywy jakakolwiek zmiana czy modyfikacja postrzegana jest jako niebezpieczna, zagrażająca tradycji (rozumianej często jako świętość), a więc tym samym konieczna do zwalczania w imię tradycji i jej wartości. We współczesnym świecie taka postawa jest szalenie niebezpieczna, gdyż może prowadzić do dysonansu poznawczego, zachwiania relacji z innymi, zwłaszcza jeżeli przeciwstawiają się określonemu modelowi pojmowania świata ufundowanego w przyjmowanej tradycji, oraz rodzi postawy ksenofobiczne. Niebezpieczeństwo tak rozumianej tradycji

<sup>21</sup> Por. H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.



wiąże się głównie z blokowaniem relacji z innymi, co współcześnie oznacza działanie na marginesie. Przyglądając się relacjom międzykulturowym, procesom globalizacyjnym, zachodzącym współzależnościom w dziedzinie ekonomii, polityki, ekologii, nauki i sztuki, można zdać sobie sprawę z tego, że dialog oraz współpraca stają się jedyną możliwością współistnienia i współuczestniczenia, bez których człowiek czy społeczeństwo może zahamować własny rozwój lub możliwości kryjące się w tym, co mogą oferować inne tradycje i inne kultury. Dlatego założenie kultury jako transmisji różnorodnych narracji i przekazów, jako konstruowanego przez jej uczestników fenomenu wydaje mi się jedyną możliwością stającą przed współczesnym człowiekiem, jest też może i najpełniejszym zrozumieniem świata, w jakim żyjemy.

## Bibliografia

- Appadurai A., *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009.
- Bhabha H. K., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Buruma I., *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2006.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Warszawa 2000.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, Warszawa 2002.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003.
- Inglis F., *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007.
- Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa, 1997.
- Rorty R., *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm [w:] Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
- Scheffer P., *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec 2010.